



TITLE:

ティリッヒとエコロジーの神学

AUTHOR(S):

芦名, 定道

CITATION:

芦名, 定道. ティリッヒとエコロジーの神学. ティリッヒ研究 2002, 4: 1-16

ISSUE DATE:

2002-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57601>

RIGHT:

ティリッヒ研究 現代キリスト教思想研究会

第4号 2002年3月 1～16頁

ティリッヒとエコロジーの神学

芦名定道

1. 問題

環境危機は、現在、全人類が共通に直面する緊急の問題である。宗教思想全般においてはもちろん、現代のキリスト教思想においても、環境やエコロジーは中心テーマの一つとして位置づけることが可能であり、実際、きわめて多くの研究が日々蓄積されつつある。⁽¹⁾

しかし、環境やエコロジーを論じることは、キリスト教思想自体にとって、いかなる意味を有しているのであろうか。それは、キリスト教思想の根本に関わる問題なのか、あるいは、緊急ではあっても、現在たまたま生じた応用問題の一つにすぎないのか。議論が盛んになされる一方で、こうした点は、必ずしも明確ではないように思われる。

他方、環境思想やエコロジーの側からは、キリスト教思想に対して、次のように問われねばならないであろう。確かにキリスト教思想は、キリスト教会という世界規模の組織やキリスト教文化圏の様々な諸組織に対し、一定の影響力を及ぼすことを通じて、環境問題についても何らかの役割を果たしうるかもしれないが、こうした実践的あるいは実際的な影響関係は別にして、キリスト教思想は、一つの独自の思想として、いったい環境思想に対してどのような本質的貢献を行うことができるのか。環境問題に対する宗教思想独自の発言として、どんな内容のものが期待できるだろうか。

以上の点を念頭におきつつ、現代のキリスト教思想と、環境やエコロジーとの関わりを論じること、これが本稿の課題である。以下、ティリッヒの宗教思想を手がかりとして、キリスト教思想とエコロジーとの関係に迫ってみたい。

本論に入るに先だって、「ティリッヒとエコロジーの神学」という問題設定について、ティリッヒ研究の観点から若干の指摘を行っておきたい。

1970年代以降盛んになった、キリスト教思想における環境論やエコロジーの神学を、そのままの仕方で、ティリッヒに期待することは無理な要求である。これは、ティリッヒに限らないことであるが、ティリッヒの思想の理解は、まず彼自身の文脈で行うことが必要であり、環境やエコロジーはその主要な思想的文脈とは言えない。

しかし、ティリッヒの晩年期は、エコロジーや環境の問題が意識され始めた時期に重なっ

ており、ティリッヒの 1950 年代から 60 年代にかけての論文や説教の中に現代の環境危機やエコロジーの問題に直接関係するような議論を見いだすことは不可能ではない。ティリッヒに過度の読み込みを行うことは慎むべきであるが、「ティリッヒとエコロジーの神学」という問題設定は、ティリッヒ自身に即して考えても十分な妥当性を有するものと言えよう。⁽²⁾

実際、ティリッヒの宗教思想をエコロジーとの観点から論じることは、最近のティリッヒ研究の重要な動向の一つであり、この分野での先行研究も徐々に蓄積されつつある。⁽³⁾

ティリッヒとエコロジーの神学との関係を論じる上で、確認しておく必要がある問題領域として、ティリッヒの科学論あるいは科学技術論が挙げられる。とくに、科学技術の「進歩」に関しては、晩年のティリッヒは大きな関心を寄せているが、その基本姿勢は、科学技術の否定的側面を認識しつつも、科学に対する外的な制限・干渉（宗教的立場からのものを含めて）を原則的に認めない、というものである。⁽⁴⁾ このことは、生命、環境、情報をめぐる最近の科学技術全般の進展についても、基本的に妥当すると考えて良いであろう。

2．環境危機とその宗教的問題性

現代キリスト教思想における環境論の問題状況を規定しているのは、環境危機に対するキリスト教の責任という議論、つまりリン・ホホワイトによる問題提起である。実際、1970 年代以降、環境問題に触れる場合、聖書学やキリスト教思想史から、組織神学、キリスト教倫理学に至るまで、このリン・ホホワイトの問題提起に言及することなしに、議論を行うことはほとんど不可能な状況にある。⁽⁵⁾ しかし、結論を先取りして言えば、事実在即して考えるとき、聖書の創造物語と現代の環境破壊の間には大きなギャップが存在しており、両者を結びつけるには、別の諸要因を考慮することが必要である。

まず、聖書の創造物語をめぐる議論に関して、基本的なポイントを確認しておこう。その争点は、「神は言われた。『我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう。そして海の魚、空の鳥、家畜、地の獣、地を這うものすべてを支配させよう。』」（創世記 1 章 26 節 日本聖書協会 新共同訳）における「支配」の意味内容である。もちろん、この語を旧約聖書のコンテキストから分離して解釈するならば、現代の環境破壊と結びつけるなど、様々な解釈が可能になる。しかし、現代の環境破壊の原因が聖書の創造論にまで遡及できるかという問題を論じるには、創造物語における「支配」を旧約聖書の自体の歴史的及び思想的文脈に即して解釈するのだからなければならない。すでに多くの研究者が論じているように、「地の支配」の直接的文脈は人間存在の固有性（あるいは存在意味）に関わる「神の似像性」の問題であり、「支配」の具体的内容が「地を耕すこと」であるという点は創造物語の文脈から明白である。つまり、旧約聖書における「地の支配」に専制君主的で暴君的なイメージを投影することは、旧約聖書の

文脈では不可能と言わざるを得ない。確かに、「地を耕すこと」にも何らかの破壊が伴うという議論は可能であるが、しかしその場合でも、それを聖書の創造思想に特化することは公正ではない。なぜなら、エデンの園の管理人といった程度の活動に伴う「破壊」は、聖書に限定される事態ではなく、古代から現代までのすべての文明に見られるものだからである。

「地の支配」という用語について、さらに議論を深めるために、ここで、古代世界における典型的な支配者である王権の問題を参照するのが有益であろう。⁽⁶⁾ 古代イスラエルにおける王権の問題を考える際に留意すべき点は、イスラエルの王権と、エジプトなどの専制君主国家における王権との違いである。⁽⁷⁾ 並木浩一は、この点について、次のように述べている。

「専制君主国家となりえなかったイスラエルでは、王といえども首位の貴族であった。」
(並木[1999]、102 頁)

「大地に直属する被造物に対して、人間はそうでない者として優位を与えられている。しかしその優位の内実は、同輩中の第一人者として神から統治を委任されるという、イスラエルの王の位置と任務から理解される必要がある。王は神ではなく、神の委任によってのみ地上を治めて、その秩序の維持に責任を負う。……人間は動物の創造者ではなく、専制君主的な絶対的な支配権を持たない。むしろ人間は、聖書全体から見れば、動物たちとの友人関係に置かれている。」(ibid., 198 頁)

したがって、問題の「支配」は、古代イスラエルの王権に対して、諸部族の利害を調停し民衆の秩序を維持することが委託されていると宗教的に理解されていたこととの類比において理解するのが適当であり、この点で人間は、暴君の支配者であるどころか、賢明な調停者、導き手 - 「狼は小羊と共に宿り / 豹は子山羊と共に伏す。子牛は若獅子と共に育ち / 小さい子供がそれらを導く。」(イザヤ 11 章 6 節) - と言わなければならない。

聖書の創造物語を上記のように解釈することが可能であるとするならば、聖書と現代の環境破壊との関係はどのように考えるべきなのであろうか。以下、両者の隔りを媒介するために必要なものとして、次の二つの問題を指摘することにしたい。

第一の問題は、罪の問題である。わたしたちが生きているこの世界は、実に様々な否定的な現実・現象で満ちている - 病、対立、憎しみ、戦争など - 。ティリッヒによれば、これらの否定的な現実とはすべて、本来あるべきあり方 (= 本質存在) の歪曲、つまり歴史的現実における実存的疎外によって、規定されているのであって、伝統的に「罪」と表現されてきた事柄に他ならない。⁽⁸⁾ すなわち、「実存の状態は疎外の状態である。人間はその存在の根底から、他の諸存在から、そして自分自身から疎外されている」(Tillich[1957], p.44)、「<疎外>という言葉自体は宗教的観点からの罪の再解釈を意味している」(ibid., p.46)。したがって、現代の

環境危機は、まず実存的疎外という人間の歴史的現実を規定する普遍的状況の一特殊形態と考えなければならない。確かに現代の環境破壊は人類史上未曾有の出来事であるとしても、それ自体は罪の現象形態の一つに他ならないのである。したがって、創造物語の「地の支配」と現代の環境破壊の間に横たわっている問題の一つは、エデン神話の後半で問題化する人間の現実存在を規定する疎外としての「罪」なのである。神話的に語られたこの罪の出来事こそが、調停的支配を暴君的支配へと歪曲したものに他ならない。

しかし、普遍的な罪だけでは、聖書の創造物語と現代の環境破壊を関連づけるにはなお十分ではない。というのも、環境破壊の問題を論じるには、疎外の一形態としてのその特殊性を十分に理解することが必要だからである。すでに論じたように、キリスト教が現代の環境危機に対して、一定の責任を負っていることは否定できない事実であるけれども、しかし、聖書の創造物語やキリスト教古代の自然観を直ちに環境破壊に結びつけるのは、あまりにも短絡的な議論であると言わねばならない。ここで我々は、現代の環境破壊の直接的背景としての「近現代」の特殊性に注目する必要がある。旧約聖書の創世記において「地の支配」と言われる場合、この「支配」が、単なる言葉上のレトリックではなく、環境破壊を現に生み出すものとなるためには、人類が破壊的支配を実行するだけの能力を獲得することが必要であった。この力の獲得が、近代以前と以降とを質的に区別しているのである。確かに、古代にも中世にも、また西洋にも東洋にも、環境破壊は存在していた。しかし、西洋近代の科学技術文明は、地球環境に対して全体的かつ致命的な仕方では影響を及ぼすだけの力を獲得した点で、古代から中世までの諸文明とは、その環境との関わりにおいて、質的に異なっていると言えよう。キリスト教とその自然観が環境危機の思想的背景をなしているとしても、その問題性が現実のものとなったのは、近代以降の特殊な状況下においてだったのである。

この点を、欲望という観点から論じてみよう。⁽⁹⁾人間の欲望（より快適で豊かな生活をおくりたい、他者を支配したい、力を見せつけたい、できるのだからやりたい試してみたい、など）は、有史以来、環境に対して、破壊的な作用を及ぼしてきた。しかし、近代になって人類が獲得した巨大な科学技術力は、人間が、いわば種の自然のあり方として有している欲望（自然の欲求）を、大きく変質させることとなる。技術的力は、欲望を刺激し、それを行使するように促す。次に、こうして行使された巨大な力は、欲望をその自然的レベルから逸脱させ、強欲へと変質させる。つまり、力の行使が、その行使を促した欲望を転倒させ、さらに大きな力の行使へ駆り立てるといふ悪循環 - 欲望と破壊のスパイラル。ティリッヒの言う「破壊の構造」 - の顕在化である。⁽¹⁰⁾

「無際限の豊かさを達成する可能性は、自己として存在し、また世界を有している人間にとって誘惑となる。この欲望に対する古典的名称が *concupiscentia*（強欲）、すなわち、

実在全体を自らの内に引き込もうとする際限ない欲望なのである。」(ibid., p.52)

「有限性の構造はそれ自体善であるが、しかし、疎外の状況下では、破壊の構造(a structure of destruction)となる」(ibid., p.71)。

この破壊の構造に関しては、それが苦難と孤独という個人的状況で現実化するだけでなく、「他者の破壊と自己破壊とが、孤独の弁証法においては、相互に依存し合っている」(ibid., p.72)という点にこそ、注目しなければならないであろう。というのも、この他者には、他の人々だけでなく、他の生命体も含まれているからである。人間の自然の欲求は、歴史的疎外状況にあっては、歪んだ強欲に変質し、近代の科学技術文明による力の獲得を通して、他の生命体をも巻き込んだ破壊の構造として現実化することになる。現代という時代を特徴づけているのは、実存的疎外が、力の獲得と行使を媒介として、後戻り不可能とも見える破壊の構造を作動させてしまったという点にあるのではないだろうか。つまり、現代の環境破壊は、人類に普遍的な実存的疎外の一形態であるとともに、近代以降の文明とその精神的問題状況とを端的に反映しているのである。

以上の考察より、我々は、創造物語で人間に課せられた「支配」が、現代の環境破壊に行き着くために、疎外一般の状況の出現と、近代以降におけるその特殊的具体化という二つの要因が必要であったという結論を得ることができるであろう。では、以上の近代以降の科学技術文明のあり方に対して、キリスト教は何を語りうるのであろうか。その手がかりは、キリスト教を含め、伝統的な諸宗教が、基本的に人間の欲望のコントロールに関わってきた点に求めることができるように思われる。⁽¹¹⁾欲望をコントロールする知恵と実践こそが、肥大化し破局に突き進もうとしている現代文明に対して、宗教が提示しうる最大のメッセージなのではないだろうか。宗教的な伝統的自然観は、破局に向かいつつある文明を再生させ、欲望を再度自然化する知恵という観点から、読み解かれる必要があるように思われる。

3．自然の宗教哲学の構想に向けて

宗教が肥大化した欲望をコントロールする知恵の伝承の担い手であるとしても、宗教の語る知恵の言葉が、もし、現代人に理解可能なものでないとするならば、それはまったく意味をなさないのである。つまり、宗教の言葉は、現代の科学技術を基盤とした文明との生産的対話の場を開かれていなければならないのである。環境やエコロジーの問題と積極的に向き合おうとするのであれば、科学技術と話の通じる宗教でなければならないはずである。本論では、この宗教と科学が共有する対話の場を、宗教思想の観点から、「自然の宗教哲学」と呼ぶことにしたい。⁽¹²⁾

ただしここでは、目指されるべき自然の宗教哲学の詳細と全貌を提示することはできないので、その前提となるポイントを示すにとどめなければならない。

環境論やエコロジーを含めた科学的自然観とキリスト教思想の接点を具体的に論じる上で、ポイントとなるのは、次の二つの自然理解を避けることである。第一は、魂あるいは精神と身体二元論である。なぜなら、この二元論は、身体を有する人間がほかの生命体や自然環境と本質的に連関していること、つまり、人間も自然の一部であることを曖昧にし、魂や精神の優位の下で、人間の自然環境や他の生命体に対する暴力的支配を容易に正当化するからである（近代のイデオロギーとしての二元論）。また第二に、人間の精神を物質性へと一元的に還元する還元主義的自然理解も退けられねばならない。⁽¹³⁾なぜなら、これは、精神の独自性や固有性、とくに科学技術と倫理性とのつながりを説明できないからである。

これら二つの自然理解を退けるということは、積極的に言えば、一方で、人間の固有性や責任性を明確化し、他方では、人間と他の生命体との連続性あるいは連帯性を理解可能にするような自然理解を構築するということに他ならない。その具体的な試みについては、後にティリッヒの生の次元論が取り上げられるが、その前に、こうした自然理解の探求が、科学的自然理解とキリスト教的自然理解の双方の側から求められている点を確認しておきたい。

まず、科学的自然理解の側から論じてみよう。19世紀以降の進化論を含めた生命科学の進展は、人間が長い生命進化の過程において生まれたこと、人間はほかの生命体との緊密な連関のうちにあることを明らかにした。人間は魂を有しているからといって、ほかの生命体を見下し、自らの欲望のままにほかの生命体の命を自由にする権利はないのである。人間も地球環境をほかの存在者と共有する一生命体にすぎない。これがまず、確認すべき第一点であり、エコロジーや環境論において、しばしば主張される人間中心主義から生命中心主義への転換という主張は、この点に関わっている。⁽¹⁴⁾

しかし他方、人間も生命の進化の過程の一コマではあるとしても、生命進化の過程における、心や精神の誕生は、それに先行する状態の単なる連続性において理解することはできない。現代科学における「創発性」(emergence)をめぐる議論は、心や精神の誕生と深く関わっているように思われる。⁽¹⁵⁾すなわち、心の成立は、生命システムにおける諸要素の複雑度が増大する中で、自己組織化を介して、よりマクロなレベルにおける新しい秩序や法則性が生み出されたことを意味しており、いわば、生命システムの中に相転移が生じたということに他ならない。同様に、精神は心のシステムの相転移として記述することができるかもしれない。

ここで、心の次元から精神の次元が創発することに関して、一定の外的環境の中で様々な振る舞いをする個人を例にして説明してみよう。もし、仮に他の個人から完全に孤立した個人 - たとえば、無人島に一人流れ着いた人 - を思考実験的に想定するならば、その振る舞いは、その本人の内的傾向性（遺伝情報に規定された内的要因）と外界の認知といった諸要因に

よって規定された心の次元の現象として理解できるであろう。しかし、この個人が他者との関わりにおいて存在する場合、すなわち、その個人に関係する人間の数を次第に増やしてゆき、考えている系の複雑度を増大させてゆくならば、そこには個人レベルでの法則性（心の次元）に還元できない新しい振る舞いが見いだされるようになる。たとえば、他者から孤立し自分の好みのままの服装をしていた人も、他者との関わりに置かれるならば、次第に周囲の他者の目を気にするようになり、それは服装の変化となって現れる。さらに大きな人間集団になると、そこにはしばしば＜流行＞という呼ばれる現象が発生し、それは個人の心に還元できない新しい法則性によって記述されることになる。なぜなら、流行といった社会現象は、個人の行動の単純な総和としては説明することができないからであり、その意味で流行とは個人からなる集団という系の全体論的現象（マクロレベルの現象）と言わねばならないからである。

こうした新しいマクロレベルにおける秩序や法則性の生成が、人間の出現という出来事の核心に属しているとするならば、人間は、ほかの生命体に比べて独自の存在者であるとともに、ほかの生き物に対して、それ相応の責任性を担う存在者であると考えねばならないであろう。人間は、重い責任を担っているのもあって、旧約聖書の創造物語における「地の支配」とは、このことを表現したものと解するのが、適当と思われる。

次に、科学的自然理解とキリスト教思想との接点を、キリスト教思想の側から見ることにしよう。問題は、キリスト教思想が、以上見た科学的自然理解との接点を、自らの伝統の上に構築できるのかということである。キリスト教的自然理解については、リン・ホワイトの問題提起以来、人間中心主義であるとの批判がなされてきた。しかしこれは、積極的に理解するならば、キリスト教思想の伝統には、人間の独自性や責任性を論じる上で、ある程度の思想的基盤が整っている、ということを意味している。

しかしまた、キリスト教思想においても、人間と自然との一体性や同質性の理解を助ける思想が存在していないわけではない。それは、近代の機械論的自然理解に対するアンチテーゼである、ロマン主義的自然理解や、ドイツ観念論の自然哲学の内に、確認することができる。自然と精神は、カント主義的な二分法において理解されるのではなく、自然から精神への移行が、可能性の現実化という仕方ですそこに組み込まれているのである。⁽¹⁶⁾しかし、自然と人間との密接な関わりについては、何よりも神秘主義の伝統に多くの証言を見いだすことができるであろう。神秘主義は科学以前の過去の遺物ではなく、たとえば、シュヴァイツァーの「生命の畏敬の神秘主義」において確認できるように、⁽¹⁷⁾現代のエコロジーや環境論の文脈で、再評価すべき思想的遺産なのである。

これまでの議論からわかるのは、二元論や還元主義を廃して、人間と自然の関係を適切に理解しようとする試みは、宗教と科学が共有する問題意識であり、まさにここに両者の接点が見いだされる、ということである。

先に述べた「自然の宗教哲学」とは、以上のような、科学的自然理解とキリスト教的自然理解双方の共通認識から形成されるべきものであるが、そのための具体的手がかりとして、ティリッヒの生の次元論を挙げることができるように思われる。⁽¹⁸⁾ 詳細は別の場に譲らざるをえないが、ティリッヒの生の次元論が、二元論と還元主義とを廃しつつ、エコロジカルな観点から見て、適切な自然理解を提出するものであることを確認してみよう。

まずティリッヒによれば、人間の出現にまで至る生命進化は、物質の次元から、生命の次元が発生し（創発し）、そして、次に心の次元、そして精神の次元が現実化する一連のプロセスと考えられる。⁽¹⁹⁾ したがって、人間存在においては、物質の次元、生命の次元、心の次元、精神の次元が、相互にほかの次元に還元されることなく、しかも、全体として統一体を形成しているのである。人間は、ほかの生命体と物質および生命の次元を共有しており、その意味で人間とほかの生命体との間には本質的な共同性が存在している。したがって、人間の救済は、自然の救済なしには実現できないと言わざるを得ない。実存的疎外においても、救済においても、人間は、ほかの生命体との共同性のもとにあるのである。

ここで、こうした人間と他の生命体との連続性・連帯性は、生の次元論の中で始めて述べられたものではないこと、例えば、40年代の中期ティリッヒの説教集において、すでに明確に述べられていることを強調しておきたい。厳密に言えば、いわばティリッヒにおけるエコロジーの神学とでもいうべきものが先に存在し、それを体系的に理論化する過程で、生の次元論が構築されたのである。⁽²⁰⁾

1948年の説教集『地の基ふるい動く』に収められた「自然もまた、失われた善のために嘆き悲しんでいる」という説教において、⁽²¹⁾ ティリッヒは、詩編19編2～5節、ローマの信徒への手紙8章19～22節、そしてヨハネの黙示録21章1節と22章1～2節をテキストにして、人間と自然との連帯性について、次のように語りかけている。

「自然の救済が人間の救済に依存しているのと同様に、自然の悲劇は人間の悲劇に結びつけられている。……＜蛇＞によって表された自然が人間を誘惑に導くように、人間は神の掟を破ることによって、自然を悲劇へと導く」(Tillich[1948], p.83)

ノアの洪水が人間に対する神の怒りによって生じたにもかかわらず、人間だけでなく、地上の全生命体を巻き込んだように、人間と自然は、いわば運命共同体を形成しているのである。ここで注意すべきは、この人間と自然の関係性が悲劇・疎外における連帯性であると同時に、救済における連帯性でもあるという点である。したがって、自然における破壊をそのままにして、人間だけが救われるということとはあり得ない。「もし、自然の救済が存在しないとするならば、人間の救済も存在しない。というのも、人間は自然の内にあり、また自然は人間の内に

あるからである」(ibid., p.84)。これは、人間に即して言えば、身体の癒しを伴わないような魂の救済はあり得ない、ということに他ならない。

ティリッヒは、聖書のメッセージが人間と自然の連帯性を明確に含んでいると主張するが
 - 「詩人は自然の栄光を歌い、使徒は自然の悲劇を示し、預言者は自然の救済を宣告している。……預言者のヴィジョンは世界の救済の内に、自然の救済を見ている」(ibid., p.77) - 、
 しかし、この連帯性を語るのは、狭い意味における宗教者だけではない。実に、「偉大な絵画や彫刻は、新しい地の先取り、自然の神秘の啓示」(ibid., p.85)なのである。こうした自然理解の根底に、 sacrament論が存在することは、この説教が次のように締めくくられることから、わかるであろう。(22)

「 sacramentは救済において統一された自然と霊の象徴である。だから、自然と交わるうではないか！ 自然から疎外されたからには、自然と和解しなければならない。静寂の内で自然に耳を傾けよ、そうすれば自然の心を見いだすであろう。自然はその神祕の根底の栄光を鳴り響かせるだろう。自然は悲劇の束縛の中で、我々と共に嘆くであろう。自然は破壊し得ない救済の希望を語るであろう」(ibid., p.86)

以上のように、ティリッヒが、ヨハネの黙示録などのテキストに基づいて、人間と自然の連帯性を論じていることは注目に値する。なぜなら、これまで聖書の思想とエコロジーとの関わりを論じる場合に上げられるのは、もっぱら創造物語だけであったように思われるからである。しかし、キリスト教思想と科学との、環境をめぐる本格的な討論が、環境破壊の原因説明だけでなく、環境破壊の克服を目指そうというのであるならば、人類の歴史の完成についてのヴィジョン、人間と自然の和解のヴィジョンを語る終末思想へとその視野を拡張しなければならない。ティリッヒからエコロジーの神学の構築を試みることは、リン・ホワイトが設定した創造論の枠組みから、こうした救済論や終末論へと議論の場を拡張する際に、示唆に富むものと言えるであろう。(23)

次に、生の次元論が人間存在の独自性をも含意しているという点へと議論を進めてみよう。確かに、人間において、物質、生命、心の諸次元が存在するということは、人間と他の生命体との連続性を意味している。しかし、人間存在においては、これらの諸次元に基づいて、さらに精神の次元が現実化していることを、生の次元論は明確に述べている。先に、科学的自然理解を論じる際に、創発性という概念について説明したが、精神の次元の創発性は、それに先行する物質、生命、心とは質的に異なる精神の特性を含意していた。このような精神の次元が現実化しているという点で、人間存在は他の生命体に対して質的に異なっていると言わねばならない。なぜなら、心の次元の複雑度の増大(=一定レベルの複合性を有する社会関係の成立)

に基づいて生じた精神の次元を現に有しているのは、地球上では人間だけだからである。⁽²⁴⁾ 実際、人間のみが、実存的疎外の一形態としての環境危機（精神の次元における疎外によって歪められた科学技術による破壊）の原因たり得たのであり、それだからこそ、まさに人間は、この破壊的状况に対して、特別の責任を負っている、と言わざるを得ない。人間存在が有するこの連帯性に基づく独自の責任性において、宗教と科学は、環境危機を乗り越えるべく、対話あるいは討論の場に招かれているのである。

4. むすび

宗教が、環境やエコロジーの問題において、独自の貢献を求められていること（欲望のコントロールの知恵、欲望をコントロールしほかの生命体との関係を再構築した文明の形成）、また、そのためには、宗教が環境論やエコロジーと討論できる場を自らの伝統の内より具体的に生み出す必要があること、これが、ティリッヒの宗教思想を手がかりとして行われた以上の考察の要点である。

最後に、こうした新しい自然理解をめぐる討論が、キリスト教と自然科学だけではなく、討論のパートナーとして、さらに多くの参加者を必要としていることを指摘しておきたい。それは、きわめて広範におよぶ対話を必要とするほどに、環境危機が深刻で複合的な問題であることを意味している。すでに論じたように、キリスト教思想の伝統には、環境思想との討論を可能にするだけの議論の蓄積が見られる。しかし、キリスト教の自然理解には全体として一定のバイアスがかかっていることも、否定できない。環境危機は、もっと多くの、可能な限り多くの知恵を集めるよう要求しており、ここに現在注目を集めつつある、宗教間対話の意味を見いだすことができるように思われる。⁽²⁵⁾ なぜ、宗教は対話するのか。それは、何よりも、現在の危機に際して、それぞれの宗教がそれ相応の責任を果たし、人類全体がもつ責任性をともに担うためである。さらにまた、宗教と科学の対話は、自然科学者だけではなく、人類学者、経済学者、政治学者の参加も必要とするであろう。環境危機は、単なる自然理解の問題ではなく、人間の欲望の問題だからである。

こうして、われわれは、最大の問題、すなわち、人間は、そして諸宗教は、こうした討論の場を果たして現実のものとすることができるのか、そして、その討論はいかにして実効性を持ちうるのか、という問題に至ることになる。⁽²⁶⁾ しかしこれは、我々のテーマをはるかに越える問題であり、この問いの存在を指摘することによって、本稿を締めることにしたい。

文献

並木[1999]: 並木浩一 『旧約聖書における文化と人間』 教文館

Hessel/Ruether[2000]: Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Ruether (eds.), *Christianity and Ecology, Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, Harvard University Press 2000

注

(1) エコロジーや環境に関しては、現代キリスト教思想においてすでに多くの研究が蓄積されてきている。

その全体的な状況を概観するのはかなり困難な作業であるが、Hessel/Ruether[2000]は、比較的新しい問題状況の全体的な動向を知る上で信頼できる論文集と言える。なお、この論文集については、現代キリスト教思想研究会内の「宗教と科学」研究会において現在輪読を行っており、その内容についての紹介と分析はホームページ (<http://ha1.seikyoe.ne.jp/home/Waichi.Ogura/Religion-Science/index.html>) に掲載中である。

(2) ティリッヒにおいて、環境やエコロジーを論じるための基本文献としては、本論文で扱った『組織神学・第2巻』、説教集『地の基ふるい動く』の他に、次の諸文献を挙げることができる。

Systematic Theology. vol.3, The University of Chicago Press 1963, pp.275-282

The Effect of Space and the Validity of the Idea of Progress, in: *The Future of Religions* (ed., Jerald C.Brauer), Greenwood Press 1976 (1966), pp.39-51

The Spiritual Situation in Our Technical Society (ed. by J. Mark Thomas), Mercer University Press 1988

(3) ティリッヒ研究において、環境やエコロジーをテーマとした先行研究として、次のものが挙げられる。

とくに、ドラミーの著書は、こうした観点からなされたティリッヒ研究としてもっともまとまったものであり、プロテスタント神学の伝統においては、長い間、自然が十分な意味でテーマ化されなかったことを論じた上で (pp.13-69)、ティリッヒの「自然の神学」を本書でも取り上げた説教集や『組織神学』によって分析し (pp.71-106)、その評価を行っている (pp.107-127)。

James A. Carpenter, *Nature & Grace. Toward an Integral Perspective*, Crossroad 1988, pp.37-56

Langdon Gilkey, *Gilkey on Tillich*, Crossroad 1990, pp.158-173

Terence Thomas, *Nature and Sacrament: An Analysis of Tillich's Thought from the Perspective of the Scientific Study of Religions*, in: Gert Hummel (ed.), *Natural Theology versus Theology of Nature?. Tillich's Thinking as Impetus for a Discourse among Theology, Philosophy and Natural Sciences*, de Gruyter 1994, pp.42-57

Hannelore Jahr, Tillichs Theologie der Natur als Theologie der Versöhnung von Geist und Natur,
in: Gert Hummel (ed.), *ibid.*, pp.158-183

Pan-Chui Lai, Paul Tillich and Ecological Theology, in: *The Journal of Religion*. vol.79, no.2 1999,
pp.233-249

Michael F. Drummy, *Being and Earth. Paul Tillich's Theology of Nature*, University Press of
America 2000

Gordon D. Kaufman, Re-conceiving God and Humanity in light of Today's Evolutionary-Ecological
Consciousness, in: *Zygon. Journal of Religion & Science*. vol.36, no.2, 2001, pp.335-348

- (4) この科学の自律性は、ティリッヒの思想の発展史のかなりの時期にわたって一貫した主張であり、ドイツ時代にも次の文献で明確に論じられている。

Paul Tillich, Freiheit der Wissenschaft 1932, in: *GW. XIII*, Evangelisches Verlagswerk 1972,
S.150-153

- (5) リン・ホワイトの問題提起に対するその後の議論の深まりについては、バスモア、リートケ、モルトマンが、それぞれの立場（西洋思想史、旧約聖書学、組織神学）から行った議論をこの順序でたどることによって確認することが可能である（いずれも邦訳が存在するが訳書名などについては省略したい）。

John Passmore, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*,
London 1974

Gerhard Liedke, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Kreuz Verlag 1979

Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser 1985

なお、リートケの議論をふまえつつ、さらに問題を展開している研究として、次の文献を参照。

安田治夫 「自然の神学」熊澤義宣・野呂芳男編 『総説 現代神学』日本基督教団出版局 1995 年
245-267 頁

- (6) 注 5 で紹介したリートケ以降に、旧約聖書学の立場から同様の問題と取り組んでいる研究者として、ヒーバートの一連の研究は注目に値する。彼は、次の文献で P 資料（地の支配）と J 資料（農夫としての人間、地の僕）との比較を行いつつ、P 資料における「支配」が暴君的支配ではないこと論じ（園丁・管理人としての支配）、同時に、エコロジーの観点から見れば、P 資料よりも J 資料の人間と自然との関係理解の方が重要であることを強く主張している。本論文の議論は、こうした研究に依拠している。

Theodore Hiebert, *The Yahwist's Landscape. Nature and Religion in Early Israel*, Oxford
University Press 1996

なお、ヒーバートは、次の文献で、古代オリエント的な暴君的支配とイスラエルの王権との関わりについて、創世記 1 章におけるいわゆる「神の像」が、エジプトとメソポタミアの王権イデオロギーをその文脈としており、そこでは神と王との類似性が機能的に - 神的な支配権と神性の代理としての王との機能的同一視 - 捉えられていると論じている。

Theodore Hiebert, *The Human Vocation: Origins and Transformations in Christian Tradition*,
in: Hessel/Ruether[2000], pp.137-138

- (7) これは、イスラエルの王権がオリエントの専制君主よりも国民を搾取することが少なく善政を実際に行ったということまでは含意していない - この点を論証するのは容易ではないであろう - 。むしろ、ここでの問題は、聖書において王権がいかなる仕方でも宗教的に理解され評価されているのかという点に限定されている。強調したいのは、聖書において、王権を相対化する思想が明確に確認できるということである。
- (8) ティリッヒの罪論については、これまで多くの研究が行われてきた。初期のシェリング論から前期のマルブルク講義を経て、後期の『組織神学』に至る思想の発展過程に沿った分析を行っている、最近のまとまった研究としては、次の文献を参照。

Ulrike Murmann, *Freiheit und Entfremdung. Paul Tillichs Theorie der Sünde*, Kohlhammer 2000

- (9) ここで行われる「欲望」についての議論は、丸山圭三郎による、生理的な〈欲求〉（丸山の言う「身分け構造」）、非自然的な〈欲望〉（丸山の言う過剰としての「言分け構造」＝シンボル化）、〈欲動〉（「言分け構造」の出現によって壊れた「身分け構造」）の三者の区別が念頭におかれている。本論で、近代の歴史的状況を欲望の強欲への変質（＝「破壊の構造」の発動）として論じているのは、丸山の言う〈欲動〉のレベルの問題である。なお、丸山の以上の議論に関しては、次の文献を参照。

丸山圭三郎「言語と世界の文節化」『新岩波講座哲学2 経験 言語 認識』岩波書店 1985年 35-64頁

- (10) 「破壊の構造」という表現は、ティリッヒがエーリッヒ・フロムから受け継いだ用語であり、『組織神学・第3巻』の次の箇所では、核兵器を生み出した科学技術の問題の文脈で使われている。

Paul Tillich, *Systematic Theology*. vol.3, The University of Chicago Press 1963, p.259

- (11) 伝統的宗教が共通に欲望のコントロールに深い関心をもってきたという点については、以下の問題点を補足しておきたい。

伝統的宗教の共通性といっても、詳細に見るならば、当然大きな差異も見られる。創造の善性という観点から理解された聖書の創造論（さらには救済論・終末論）を基盤とする点で、キリスト教思想では、人間の自然的な欲望を完全に否定する議論はきわめて例外的なものとなる。つまり、キリスト教においては、禁欲や修行が強調される場合でも、それは被造性の否定のための禁欲ではなく、その本来のあり方を回復・再生のための禁欲であるのが基本であるように思われる。その点で、仏教においては、より徹底的な欲望否定論が見いだされるであろう。

近代以降の欲望の特殊な具体化が現代の環境破壊の直接的背景をなすと言っても、それは必ずしも、近代の全面的否定を意味しない。つまり、近代が光の面を持つことに我々は留意すべきであろう。これはティリッヒの見解とも一致している。例えば、人間解放をめざす人道主義としての近代ヒューマニズムは、現代の環境破壊的な人間中心主義と無関係ではないとしても、しかし、その積極的意味まで

も否定することはできないように思われる。ティリッヒの言い方を借りれば、人間的現実はその両義性において理解されるべきであり、人間の営みに関しては完全な肯定が不適當であると同時に、完全な否定も不適當なのである。

- (12)自然の宗教哲学の構想については、現時点でその詳しい内容を示すことはできないが、ここではティリッヒの生の次元論をモデルに、その基本的な方向を述べてみたい。この点については次の拙論も参照。
芦名定道 「ティリッヒ 生の次元論と科学の問題」『ティリッヒ研究』創刊号

現代キリスト教思想研究会 2000年 1-16頁

- (13)還元主義批判に関しては、次の拙論を参照。

芦名定道 『宗教学のエッセンス - 宗教・呪術・科学 - 』北樹出版 1993年、196-204頁

- (14)生命中心主義については、その正しい面を評価しつつも、その問題性を乗り越える議論が必要になると思われる。それは、たとえば人間の責任性が生命中心主義というだけで十分に基礎づけるのかという点である。もし、生命中心主義が、人間存在をその身体性へ還元する還元論的自然理解（自然主義）に結合されるならば、つまり人間も他の生命体と連続した存在であるから、人間精神の固有性などは否定されねばならない、といった方向に展開されるならば、人間が現在の環境危機において果たすべき独自の役割や固有の責任性は曖昧なものとなるであろう。こうした問題点に関しては、次の文献を参照。

尾関周二編 『エコフィロソフィーの現在 自然と人間の対立をこえて』大月書店、2001年

- (15)宗教との関わりを視野に入れた創発性に関する本論文の議論については、次の文献が参照された。

清水博 『生命を捉えなおす 生きている状態とは何か』中公新書 1990年

「多様性と秩序」『岩波講座 転換期における人間 1 生命とは』岩波書店 1989年 271-304頁

「生命科学と宗教」『岩波講座 転換期における人間 9 宗教とは』岩波書店 1990年 99-138頁

「自己組織現象と生命」『岩波講座 現代思想 12 生命とシステム思想』岩波書店 1994年 71-120頁

Paul Davies, *God and the New Physics*, J.M. Dent & Sons 1983

- (16)ドイツ観念論（シェリング）の自然哲学とティリッヒとの関わりについては、次の文献を参照いただきたい。

Roy D. Morrison, II, *Science, Theology and the Transcendental Horizon. Einstein, Kant and Tillich*, Scholars Press 1994, pp.113-192

芦名定道 「ティリッヒの根本的問いと思想の発展史」組織神学研究所編、『ティリッヒ研究2』

聖学院大学出版会、2000年 184-217頁

- (17)「生命の畏敬の神秘主義」を含めたシュヴァイツァーの神秘主義については、次の文献を参照。

武藤一雄 「信仰と神秘主義」『神学と宗教哲学との間』創文社 1961年 366-426頁

金子昭 『シュヴァイツァー その倫理的神秘主義の構造と展開』白馬社 1995年

- (18)ティリッヒ研究において、後期の生の次元論は重要な研究テーマの一つであり、注12で挙げた拙論の

他に、最近の研究としては次の研究が挙げられる。なお、今後はティリッヒのテキストの意味を明確化するだけでなく、ティリッヒの構想を具体的に精密な理論へと展開することが求められるであろう。

今井尚生「ティリッヒの生の次元論における一問題 - 統一概念の周辺 - 」『基督教学研究』第 20 号
京都大学基督教学会 2000 年 47-65 頁

「ティリッヒの生の次元論における精神的次元の現実化 - 生の自己統合と自己創造の機能 - 」
『ティリッヒ研究』第 3 号 現代キリスト教思想研究会 2001 年 1-16 頁

(19)進化論とティリッヒの生の次元論との関わりについては、次のティリッヒの文献が挙げられるが、その内容はあまりにも概略的である。

Paul Tillich, *Systematic Theology*. vol.3, The University of Chicago Press 1963, pp.19-20

このティリッヒの議論は、前期の次の議論との比較によってさらに検討されるべきであろう。

Paul Tillich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* 1923, in: MW.1, 1989, S.157f.

(20)もちろん、ティリッヒの生の次元論の形成には、いくつかの文脈が考えられる。しかし、その中でも次元論形成の重要な舞台となったのは、初期あるいは前期のシェリング論や sacrament 論とも緊密に関連しながら後期の思索で展開される、健康や治療における多次元性の問題である。これは、人間の救済は身体なしの魂の救済ではなく、身体の癒しを包括しているという問題であるが、ここから人間の救済・癒しと被造物一般の救済との連続性が論じられることになる。この点については、注 12 に挙げた拙論を参照。

(21)"Nature, Also, Mourns for A Lost Goods", in: *The Shaking of the Foundations*, Charles Scribner's Sons 1948 pp.76-86

(22)こうした点で注目すべきは「自然と sacrament」(1930 年)と『キリスト教思想史講義』におけるサン・ヴィクトルのフーゴーについての論述である。同様にエコロジーの神学を sacrament 論の視点から展開している思想家として、マクフェーグの議論は興味深い。

Paul Tillich, *Natur und Sakrament*. 1930, in: MW.6, S.151-171

, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* (ed., Carl E. Braaten), Simon and Schuster 1967, p.175

Sallie McFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, Fortress Press 1993

(23)こうした点については、次の研究を参照。

Catherine Keller, *No More Sea: The Lost Chaos of the Eschaton*, in: Hessel/Ruether [2000], pp.183-198

(24)精神の次元の現実化は、意味世界の形成と解することが可能であって、この意味世界こそが、他の生命体に対する人間存在の固有の特性を明示するものであるということは、哲学的人間学で広く論じられている通りである。この点に関しては、次の拙論を参照。

芦名定道 「宗教と終末思想」、芦名定道・小原克博『キリスト教と現代 終末思想の歴史的展開』

世界思想社 2001 年、2-14 頁

また、この問題はティリッヒが構築を試みたのが文化の神学であって、自然の神学ではなかった点にも、関連している。すなわち、「その答えは、そもそも自然が我々にとって対象となるのは文化を通してのみであって、精神諸機能 - 客観の意味並びに主観の意味におけるその総体をとって、我々は文化を捉えているのであるが - を媒介にしてはじめて、自然は我々にとって意味になる、ということである。自然の〈即自性〉は絶対的に到達不可能であり、我々はその〈即自性〉について積極的に語りうるほどに理解することも決してできないのである。しかるにまた、もし自然が文化を通してのみ我々にとって実在性を獲得するのであるならば、もっぱら〈文化の神学〉についてのみ語り、〈自然の神学〉といった概念を拒否することは、正当化されるだろう。」(Über die Idee einer Theologie der Kultur 1919, in: MW.2, S.81) 同様に、人間は科学技術文明によって自然環境を破壊しつつあるけれども、それを反省し自然環境との関係性を再建するのも、文明を介することによってなのである。

(25)宗教間対話の問題に関しては、次の拙論を参照。

芦名定道 「キリスト教思想と宗教的多元性」『宗教研究』第 75 巻 329-2、日本宗教学会 2001 年、

199-220 頁

(26)宗教に何ができるのか、というこのような悲観的問いは、宗教の立場から環境を論じる際にしばしば耳にする疑問であるが、おそらく問題は、現実逃避的な悲観主義とユートピア主義的な楽観主義との間の道をいかに発見するのかということであり、ティリッヒが提唱する、信仰的現実主義あるいはユートピア主義を克服するユートピアの精神とは、まさにこの困難な道の探究に関わっていると言えよう。この点については、以下の拙論を参照いただきたい。また、環境論との関連では、ローマ・クラブの報告書『成長の限界』で有名な著者たちによる『限界を超えて』において、興味深い議論がなされている。ここにおいて示唆されているのは、悲観論と楽観論との相違が人間の愛に対する信頼の有無にかかっているということ、変貌する世界を前にして、他者と自分自身への忍耐が重要であるということである。いわゆる宗教に何ができるかといったタイプの悲観論を真に超える道を提示することが、宗教における環境思想の役割のように思われる。

芦名定道 「ティリッヒのユートピア論」『ティリッヒ研究』第 3 号 現代キリスト教思想研究会

2001 年 73-82 頁

Donella H.Meadows et al., *Beyond the Limits*, Chelsea Green Publishing 1992 pp.233-236

(あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科助教授)

[付記] 本稿は、平成 12・13 年度の文部科学省科学研究費補助金(基盤研究(C)(2))による研究成果の一部である。